史 学 研 究

谕众劝俗:木铎制与明清乡里社会的政教实践

杨念群　孙　岩

(中国人民大学 清史研究所, 北京 100872)

摘　要:“木铎徇路”源于《尚书》的记载,象征着王者布施政教的治世图景。明太祖创设木铎老人制,将之纳入了明初基层治理的布局当中,清朝进一步将木铎徇路视作彪炳朝廷治道的象征加以构建,使得“木铎”成为广泛分布乡间的风教人员。“木铎”职司巡行宣诵政教谕令,其制先后与里甲、乡约和保甲等体系结合,逐渐形成“徇道宣诵”与“坐堂讲演”相维的运作形式。木铎老人身兼“政”与“教”、“吏”与“绅”等多重身份,他们流动的宣教方式可深入乡间闾巷,弥补学校等施教系统难以涉及的范畴,进而与乡约、宗族等媒介共同构成一套分层连动的政教下渗体系。同时,木铎徇路还具有政教操演性质,他们嵌入乡民生活的政教之音,构成了“大一统”秩序下的日常统治及其生活向度。

关键词: 木铎老人;圣谕宣讲;政教;声教;基层治理

中图分类号:K 248　　**文献标识码:**A　　**文章编号:**1000-5919(2023)02-0084-14

“木铎”在古代具有器物、教化和职设等多重指向。《书》中虽有关于“木铎徇路”的记载,但是在东周至元代,“木铎”还只是作为响器和教化的象征,并不具备《书》中的制度形态。明太祖希冀复归三代的乡教秩序,设立木铎老人,令其谕众劝俗。清朝则将木铎徇路视作三代的政教标杆和辅翼“大一统”的象征加以构建,从而使“木铎”成为广泛分布乡里的风教人员。先前学界在考察明清圣谕的下渗和基层教化时,注重探讨乡约、宗族的宣讲活动及其作用。① 但地方上的教化灌输机制绝不仅限于此,还有更为日常的木铎徇路形式。然而,由于材料零散且视域受限,目前尚无有关木铎制的专论,许多基本问题也并未得到厘清。如有的学者认为,在中晚明乡约会讲兴盛后,“木铎之声几成绝响”。② 其实木铎徇路作为最基层的政教灌输形式仍广泛地运作至民国时期。为何木铎制具有长久的运作事实?他们如何将朝廷的谕令传诵乡间?我们又该如何看待木铎与乡约等教化体系的关系?本文在挖掘大量方志、档案、文集、碑刻及新见民间史料的基础上,拟对木铎制的运作实态及其制度定位做出分析,揭示明清基层圣谕传输体系的层次,并从“声教”的维度探讨木铎与朝廷政教秩序之构建的关系。

收稿日期:2022-12-01
作者简介:杨念群,男,北京市人,中国人民大学清史研究所教授。
基金项目:本文为中国人民大学清史研究所重大基地项目“清代政教关系与地方治理研究”(项目编号:22JJD770062)资助成果。

① 如萧公权将乡约视作政府对民众进行教化灌输和思想控制的机制。周振鹤则探讨了清朝圣谕宣讲制度的演变及其与乡约的融合。明清宗族与基层教化的关系,有常建华等人的分析。在此基础上,陈瑞进一步探讨了徽州宗族中的圣谕宣讲活动。参见萧公权:《中国乡村:19 世纪的帝国控制》,张皓、张升译,北京:九州出版社 2018 年版,第 219—243 页;周振鹤:《圣谕广训:集解与研究》,上海:上海书店出版社 2006 年版,第 581—632 页;常建华:《明代宗族研究》,上海:上海人民出版社 2005 年版;陈瑞:《牖民化俗:晚明徽州乡约实践中地方宗族对太祖圣谕六言的宣讲、演绎与阐释》,《安徽大学学报(哲学社会科学版)》2022 年第 4 期,第 9—18 页;乡约研究的综述与个案解析,参见朱鸿林:《孔庙从祀与乡约》,北京:生活·读书·新知三联书店 2015 年版,第 223—360 页。

② 赵克生:《从循道宣诵到乡约会讲:明代地方社会的圣谕宣讲》,《史学月刊》2012 年第 1 期,第 42—52 页。

本文是以“政教关系”而非“政治文化”视角统合上述问题。“政治文化”(political culture)源起于美国政治学,①中国史学者主要从群体政治思维与行动方式、文化符号与政治表达,以及广义政治与文化的关系等视角展开研究,开辟了政治史的新途。② 不过“政治文化”的界限过于模糊,研究者往往“按需”使用,以致它几乎无所不包。“政教”则是先秦以降中国内部自然衍生的一种表述,不仅是古人阐述政治思想的核心概念,而且具有丰富的行动内涵。与西方注重区分政治和宗教权势的关系不同,传统“政教观”强调王政和教化体系的相维合一。二者关系的变动渗透于古代政治、社会的运作当中,以之切入,有助于在贯通思想与政治、上层与下层的视域下,把握中国政治运作和社会治理的深层逻辑。

一、明清木铎制的源起与流变

“铎”源起于夏商时期,是一种以金属为框的响器,框内有铜舌者称金铎,木舌者为木铎。“文事奋木铎,武事奋金铎”,所以“古者将有新令,必奋木铎以警众,使明听也”。③

《尚书》中“每岁孟春,遒人以木铎徇于路”被视作最早的徇路宣教实践,④也是雍正《圣谕广训》依循的王政渊源。“遒人”系指君王派往民间宣令、兼采歌谣的“行人之官”。然而汉儒对三代有无“遒人”和“专司宣令之官”早有疑虑。如扬雄考证,遒人徇路最多只是临时性的举措,并且“遒人为采言置,岂为宣令置哉!”⑤木铎徇路在三代的践行程度固然可疑,但周朝的确多有以木铎传示谕令的案例,⑥这就使木铎逐渐具有了超越于器物的政教寓意。

木铎作为警世和教化的象征,在“天将以夫子为木铎”的表述中体现得最为显著。适时以孔子之圣,何以有德无位? 因为“天使夫子失位,周流四方以行其教,如木铎之徇于道路也”⑦。尽管孔子布教被赋予了木铎徇路的意蕴,但也昭示三代秩序已一去不返。东周至元代的君王也并未复归此法,最多是在遣使地方时,自诩具有木铎徇路的精神而已。

与前代不同,明清两朝复归三代政教的实践,使“木铎”真正成为常设的基层教化人员。洪武三十年(1397)九月,明太祖命户部下令每乡里各置木铎一名,“每月六次持铎徇于道路”⑧。次年昭布的《教民榜文》中则有详细的规定:

> 每乡每里各置木铎一个,于本里内选年高或残疾不能生理之人或瞽目者,令小儿牵引,持铎循行本里。如本里内无此人,于别里内选取,俱令直言叫唤。其辞曰:“孝顺父母,尊敬长上,和睦乡里,教训子孙,各安生理,毋作非为。”如此者每月六次。其持铎之人,秋成之时,本乡本里内众人随多寡资助粮食。如乡村人民居住四散窎远,每甲内置木铎一个,易为传晓。⑨

---

① “政治文化”的源起与定义,参见 Gabriel A. Almond and Sidney Verba, *The Civic Culture: Political Attitudes and Democracy in Five Nations*, Newbury Park: Sage Publications, 1989, pp.11-35.

② 对“政治文化”与中国史研究的探索,参见余英时:《朱熹的历史世界》,北京:生活·读书·新知三联书店 2004 年版,第 3—7 页;陈苏镇主编:《中国古代政治文化研究》,北京:北京大学出版社 2009 年版,第 1—11 页。

③ 阮元校刻:《十三经注疏·周礼注疏》卷三《小宰》,北京:中华书局 2009 年版,第 1409 页。

④ 阮元校刻:《十三经注疏·尚书正义》卷七《胤征》,第 332 页。

⑤ 黄以周:《礼书通故》第三四《职官礼通故》,北京:中华书局 2007 年版,第 1419—1420 页。

⑥ 《周礼》中即有多处记载,如“春秋以木铎修火禁”“士师之职,掌国之五禁之法以左右刑罚……皆以木铎徇于朝”等。

⑦ 朱熹:《四书章句集注·论语集注》卷二《八佾第三》,北京:中华书局 1983 年版,第 68 页。

⑧ 《明太祖实录》卷二五五,洪武三十年九月辛亥,台北:“中研院”历史语言研究所 1962 年版,第 3677 页。

⑨ 张卤辑:《皇明制书》卷八《教民榜文》,《北京图书馆古籍珍本丛刊》,史部第 46 册,北京:书目文献出版社 1987 年版,第 290 页。

朱棣曾提及,“自京师至于天下郡县,皆尝置木铎及见丁著业牌”①,说明此制在下达后即有贯彻。起初,从木铎人的遴选、资助到徇路的范围都在里甲组织的框架内进行,这与明初社会的低流动性等状况相适应,故而不少官员也自觉将振兴木铎视作治理地方的重要环节。如李骥在洪熙中知河南府后,针对当地多盗的情况,“为设火甲……又为《劝教文》,振木铎以徇之。自是人咸改行,道不拾遗”。② 而徇行宣谕的老人们手摇木铎,且行且诵,以警民众,与里老共同构成了明代基层治理的常规力量。

不过,木铎与里甲制的结合使得二者一度具有连带关系。伴随明中叶各地里甲制的崩解,③木铎“岁久法弛”的情况也明显增加。万历初的礼部尚书沈鲤曾察觉“近年以来,此举久废”,请“令各掌印官查复旧制,于城市坊厢、乡村集店量设木铎老人,免其差役,使朝暮宣谕圣训”。④ 永州府县的木铎在嘉靖末亦是“积久废弛”,隆庆三年“分守道命永州府佥报老人,其制乃复遵行”,但“既久复刍狗委之矣”,⑤亦反映出木铎兴废的周期特征。若只聚焦于此,不免得出晚明木铎制几近废坏的结论。

可一旦我们揆诸大量方志,便能发现木铎的运作往往因地而异。明初重视木铎的州县,未必能持久贯彻,明初未立木铎的地区,亦可能在此后重视此制。如吴焕章、廖逢节等人在嘉靖间出任知县后,分别新设木铎,成为良政。⑥ 在山海关等边地,亦有新设木铎之举。⑦

其实里甲制的崩解并不必然导致木铎的废坏。经过明中叶的调适期后,木铎制的运作呈现两条新途:其一,与更灵活的乡约体系结合。如《宁国府乡约训语》规定:“木铎老人每月六次于申明等亭宣读圣谕,城中各门、乡下各村俱择宽广寺观为约所,设立圣谕牌案,令老人振铎宣读,以警众听。”⑧陕西商州则在万历间设乡约三十九所,每所各设木铎二人。⑨ 其二,被纳入县衙职设系统,或逐渐与保甲等其他基层单位结合。如明中叶福建延平府各县以统一的标准设立四名木铎。⑩ 嘉靖末推行的《吴城保甲条议》则要求“每十甲内定木铎老人二名,铎夫四名。每于五更以后,轮日提铎,高声朗诵孝顺父母圣训一章,往来该地方中,至天明而止”。⑪ 由于乡约、保甲在晚明和清代时常结合,故以上路径实则相互贯通。类似的史例尚多,“嘉、万以降,木铎之声几成绝响”的认识,⑫显有以偏概全之嫌。

笔者认为,木铎制在中晚明呈现出重视者重之、轻视者轻之的分化趋势,其兴废和实施成效,取决于不同时空下州县官的施政举措、耆老的周期更替和乡里秩序的变动等情况。但作为一种全国性的基层规划,木铎之设在各地确有相当的惯性,以至于在明清鼎革之际,仍有木铎老人挂太祖高皇帝圣谕牌,巡行乡村。⑬

清代木铎制在承继明朝的基础上,逐渐形成了新的特点,即与府州县的朔望圣谕仪式相结合,形成

---

① 《明太宗实录》卷十二,洪武三十五年九月乙未,第 215 页。

② 张廷玉等:《明史》卷二八一《循吏传》,北京:中华书局 1974 年版,第 7202 页。

③ 对明清里甲制度的变革与乡村社会的关系,参见刘志伟《在国家与社会之间:明清广东地区里甲赋役制度与乡村社会》,北京:中国人民大学出版社 2010 年版。

④ 俞汝楫:《礼部志稿》卷四五《覆十四事疏》,《景印文渊阁四库全书》,史部第 597 册,台北:台湾商务印书馆 1986 年影印本,856 页。

⑤ 康熙《永州府志》卷七《学校志》,清康熙九年刻本,第 56b 页。

⑥ 康熙《永平府志》卷十五《宦绩》,清康熙五十年刻本,第 25b 页;康熙《阳江县志》卷三《县事纪》,清康熙刻本,第 6b 页。

⑦ 山海关在嘉靖时新设木铎老人八名。嘉靖《山海关志》卷五《田赋五》,明嘉靖十四年刻本,第 5b 页。

⑧ 罗汝芳:《近溪罗先生乡约全书》,《罗汝芳集》下册,南京:凤凰出版社 2007 年版,第 751 页。

⑨ 参见牛铭实编著:《中国历代乡规民约》,北京:中国社会出版社 2014 年版,第 343 页。

⑩ 嘉靖《延平府志》卷六《官师志》,明嘉靖四年刻本,第 8a—10a 页。

⑪ 郑若曾:《筹海图编》卷十二下《经略四》,北京:中华书局 2007 年版,第 836 页。

⑫ 赵克生:《从徇道宣诵到乡约会讲:明代地方社会的圣谕宣讲》,《史学月刊》2012 年第 1 期,第 44 页。

⑬ 谈迁:《枣林杂俎》和集,北京:中华书局 2006 年版,第 632 页。

“徇道宣诵”与“坐堂讲演”相维的运作形式。这在明中后期个别地区的乡约实践中已现端倪,至清代则渐成全国性的规则。一方面是因木铎与乡约、保甲体系产生了更紧密的结合。另一方面,圣谕宣讲的制度化亦推动了木铎的“坐堂”。雍正七年,朔望宣讲成为强制性的制度,并在乾、嘉、道时期不断得到重申。① 此后,各地的圣谕宣讲仪式中多有木铎老人的身影,类似下条记述十分普遍:

> (雍正)八年,奉文于大乡立乡约所……凡讲期……礼生唱“静听开讲”,司讲生捧上谕登坛,木铎老人跪请上谕牌第一条,恭捧至堦,振铎宣于众曰:“上谕第一条,敦孝弟以重人伦”。各官皆起。老人立请案左,讲生按讲讫,木铎老人振铎而回,跪缴上谕,各官皆起。再讲第二条,如前仪……讲毕,各官乃退。②

木铎老人在仪式中负责跪请上谕、振铎和宣诵,各地大同小异,说明木铎已和圣谕宣讲制度产生了常态化的结合。③ 乾嘉时期,木铎不仅广设于内地,而且渐次嵌入了边疆民族地区。如云南新兴州“州境八乡,军民杂处,四隅皆彝寨”,境内设有“木铎二人,主知教化”,④昭示了“蛮区”基层教养的“内地化”进程。木铎人在融入朔望宣讲时,其徇诵之责也并未被削弱。正所谓“圣谕十六条,明白讲说,逐句宣扬,务使贤愚共晓,男女咸知。每月朔望农昏,又令木铎老人不时巡行,高声称诵,以醒愚顽。如此,则尽人咸有良心,自必警醒猛惕,改恶从善”。⑤ 这种搭配木铎徇路和朔望仪式的教化之道,直到清末仍然十分普遍。

晚清部分地区出现了“木铎生”,他们与木铎老人的差别主要在年龄和被举前的身份上,前者相对年轻,部分还具有文童的身份。⑥ 但不论以何种名目运作,木铎制都表现出了相当的延续性。如江苏武进人顾实(1878—1956)称:“余年幼时犹见老者持木铎,到乡间,挨户而摇之。”⑦王个簃(1897—1988)则作有《木铎老人廿年前尝出没乡曲顷于沪市瞥见戏赋》,⑧亦透露出清末民初木铎在城乡的频繁流动,是江南百姓时常能感知到的角色。

关于木铎的数量问题。明代许多方志虽未详载木铎总数,但留有“木铎老人,里一人”的记录,⑨证明朱元璋的规定曾得到了一定程度的贯彻。晚明以后,各地往往依据当地的实情设置木铎,并不囿于每里一设的规定。如广州府各县在清初分别有木铎:南海 30 人、番禺 20 人、归德 20 人……清远 20 人、连州 30 人、阳山 10 人、连山 7 人和新安 0 人,只是其标准并未被交待。⑩ 沅江县在嘉庆时则明确根据各乡的保甲数量分设木铎,十乡共有木铎 27 名。⑪ 概括言之,以县衙为统一标准设立木铎的,人数一般在 2 到 12 名之间。以里甲、乡约、保甲等单位设职的地区,木铎一般有数十名。而若干木铎人的分任徇行,基本可以覆盖一地城乡的大部分空间,这也是不少乡民能感知到木铎老人的原因。

总之,木铎制源于统治者对《尚书》所载三代政教的复古,它先后与里甲、乡约和保甲等体系结合,并在清代被纳入了制度化的圣谕仪式当中,形成“徇路”与“坐堂”相维的长期运作形式。不少地区的木铎甚至在民国年间仍在发挥作用,比如在清代陕西怀远(民初改名横山)五堡各村的执事中,木铎和乡约等职负责“办理地方公益差徭事宜”,当地虽在民国二年重组了县区,但政府“仍依地方习惯”,令他们

---

① 清代宣讲制度的确立过程,参见周振鹤:《圣谕广训:集解与研究》,第 581—632 页。
② 乾隆《鹤山县志》卷六《乡礼志》,清乾隆十九年刻本,第 10a 页。
③ 以上情况在清代各地的方志当中十分常见,可知木铎参与乡约和朔望仪式的情况较为普遍。
④ 乾隆《新兴州志》卷三《地理》,清乾隆十五年增刻本,第 9b 页。
⑤ 嘉庆《长沙县志》卷十七《政绩》,清嘉庆十五年刊二十二年增补本,第 79a 页。
⑥ “木铎生”及其执照的问题,详见本文的第三部分。
⑦ 顾实:《论语讲疏(续)》,《国专月刊》第 3 卷第 4 期。
⑧ 王个簃:《霜荼阁诗——王个簃诗稿全集》,郑州:大象出版社 2016 年版,第 62—63 页。
⑨ 嘉靖《威县志》卷三《职官志》,明嘉靖二十九年刻本,第 21a 页。
⑩ 康熙《新修广州府志》卷二一《官师表四》,《北京图书馆古籍珍本丛刊》,史部第 39 册,第 518—521 页。
⑪ 嘉庆《沅江县志》卷八《赋役》,清嘉庆十五年刻本,第 17b 页。

“处理民间荒旱、赈济、军支、差徭、稽查、息讼各事”。① 在民初的浙江金华等地,木铎仍然时常出没乡间,成为人们乡里记忆的组成部分。②

而木铎制的运作形式,还构成了近现代某些政治操演仪式的前身。比如蒋介石在开展新生活运动时,“继仿木铎徇路之旧规,于本市重要街衢,暨车站公交场所,设立木框白铁牌……并分报暨分行外,合行布告周历,仰商民人等一体遵照”。③ 民国以后公安局、社区居委会的巡行布告,乃至是高音喇叭等,也未尝不是木铎操演形式的现代延伸形式。

二、“木铎声教”与基层政教传输体系的形成

木铎的首要职责在于徇路宣诵朝廷的谕令,其宣教实践的变化可向百姓昭示“天命”的转移和“正统”的传递,又透露出朝廷“声教”在基层的生成机制与微妙作用。

(一)木铎宣诵与基层的政教传输体系

明太祖规定木铎人需“每月六次持铎徇于道路”,宣诵“孝顺父母,尊敬长上,和睦乡里,教训子孙,各安生理,毋作非为”④。此后“六谕”不仅成为明代木铎的核心宣诵内容,而且顺治帝也以之作为意识形态规范颁布各省。颜元(1635—1704)便曾提及,“朝廷患道统之不一也,建之文庙,立之专官,犹恐其忽忘也,每朔望使铎人巡于路曰‘孝顺父母’云云”⑤。各地官绅希冀重整乡教,同样倾向于延续木铎教民的安排,构成了“清承明制”在乡教层面的表现之一,同时也主动呼应了清初的意识形态规范。

清帝沿用“六谕”具有承续前朝正统性的考量。因为满人入关打的就是为明朝报“君父之仇”的旗号,继承“六谕”显然是接续“君父”意志的象征。然而“六谕”毕竟是前明帝王的产物,如果乡间始终充斥着明朝的圣谕之音,何以昭显“天命”已经转移? 康熙和雍正帝对此有所认知,先后以“圣谕十六条”和《圣谕广训》颁行天下。其中的内容与“六谕”相比,明显更强调百姓对国家政教秩序的服从。伴随雍正七年圣谕宣讲的制度化,各地木铎的宣诵实践也真正完成了“由明入清”的转变。而原先更具劝善性质的木铎,在清代也被附上了更加鲜明的政治色彩。

明代和清初的木铎还经常叫唤劝善词,内容根据不同木铎与官员的施教举措而异。比如,部分官员会自作劝善俚语,令木铎徇路宣教。⑥ 明中叶的泰州小海场地区则是“各场设木铎老人一名,每夜叫诵皇祖圣训、教民榜文及五教词”⑦。彭鹏(1635—1704)担任三河知县时,查得木铎老人刘登科纵子抢粮,故革去其职,贫民何天保则因“忍饥教子,不致犯法……奖赏顶补刘登科木铎老人”。接着,彭鹏令新旧两任木铎携子分别徇路,高呼二人的善恶事迹,可谓充分利用了木铎的职能特点,同时塑造了彰善阐恶的典型案例。⑧ 以上情况自然比照本宣科地叫唤圣谕生动,也说明各地木铎的宣教实践比明文规定的灵活。

康熙以后,木铎一方面是被纳入了政治化的圣谕仪式当中。另一方面,部分木铎亦传诵官府的律令公事。四川南部县在清末还赋予木铎宣诵新政之责,要求木铎“首明人伦,次讲章程,终劝实业,家喻户

---

① 民国《横山县志》卷三《政治志》,民国十八年石印本,第 46a 页。

② 参见叶大兵、乌丙安主编:《中国风俗辞典》,上海:上海辞书出版社 1990 年版,第 468 页。

③ 《扩大宣传新生活运动 公安局布告周知》,《山东民国日报》1934 年 5 月 23 日,第 9 版。

④ 《明太祖实录》卷二五五,洪武三十年九月辛亥,第 3677 页。

⑤ 颜元:《颜元集·颜习斋先生辟异录》卷上《辟祟邪异》,北京:中华书局 1987 年版,第 607 页。

⑥ 如前文提及的循吏李骥,其余案例兹不赘列。

⑦ 乾隆《小海场新志》卷四《庙祀志》,清乾隆四年刊本,第 6b 页。

⑧ 彭鹏:《古愚心言》卷八《荒年禁戢抢粮牌示》,《清代诗文集汇编》第 146 册,上海:上海古籍出版社 2010 年版,第 552—553 页。

晓,使人人有此思想”①。成都府传令新政章程的办法是:“城乡镇分设官讲处,派员照章讲演,并撰白话、告示、报章等,分派张贴,木铎徇路。”②可见木铎徇路在清末仍被作为重要的信息传递途径,与其他的传令方式搭配发挥作用。

明清圣谕有别于前代之处,在于它以多元的方式弥散到了社会的各个角落。目前对圣谕宣讲的研究集中在乡约和宗族范畴,但木铎老人徇行乡里,他们的口头演绎对乡民而言是更直白的传递形式。并且,木铎是明代最早具备圣谕宣诵功能的媒介,乡约在明中叶后才逐渐将此环节纳入其中。而起初人们在乡约、宗族中讲演圣谕,也含有填补木铎缺陷的考量。如《休宁叶氏族谱》提及,“(六谕)二百年来,钦奉无斁,而又时时令老人以木铎董振传诵,人谁不听闻? 而能讲明此道理者鲜。于是,近溪罗先生为之演其义,以启聋聩”,叶氏家族为了“保族滋大”,也“特为演皇祖六谕,以示宪章”③。可见,木铎老人虽可用声音将圣谕传诵于乡间闾巷,但时常缺乏对道理的详细讲明。乡约和宗族讲演则是一种正式的宣讲,旨在让百姓领会圣谕中的深意。清人说得很明白,圣谕牌设于乡约所,有专门的约正“值月以司讲约”,同时,“设木铎老人以宣警于道路”④,也就是要用定点讲演和流动宣诵相结合的方式,推动圣谕的下渗。

梅维恒(Victor H.Mair)曾指出,清朝统治得以长期稳定,在一定程度上应归功于对圣谕卓有成效的正式宣讲和非正式说教。⑤ 尽管木铎、宗族和乡约宣讲的效果难以衡量,但三者相互搭配,共同构成了一套层层递进、相辅相成的圣谕下渗体系。其中,木铎是圣谕宣讲的原始形态及其得以普及的基础,乡约则是圣谕能以仪式形式被系统讲演的媒介。从圣谕在民间的普及程度来看,这套政教传输体系显然发挥了作用。

(二)嵌入乡间日常的“木铎声教”

要判断木铎宣诵的成效,需从“声教”的维度加以理解。因为木铎区别于乡约等媒介的首要特征,就是其“声教”灌输的日常性质。

1906 年《中外日报》中的一篇文章指出,自古教化方式有二:“自耳入者,名曰声教;自目入者,名曰文教。”识字有门槛,声教无所限,作者认为当时国民识字率低下,又因“时局所迫”,故应“力行声教”“以声教补文教之穷”,唤醒民众“公德心之意力”。⑥ 这种认知源于古人,但古人偏重文字的文化传统,也使得各类“声音”较少获得详细的记载。正如陈平原所言,比起“文字的中国”来,“声音的中国”更容易被忽略。近代中国的演说、国语及无线广播等媒介的作用,则表明那些转瞬即逝的“声音”也具有形塑启蒙和社会动员的关键作用。⑦ 而“声音”绝非在近代才有重要意义,木铎人、说书人乃至伶人之声也曾弥漫乡间,其作用形式值得去深入体悟。

正所谓“义塾有规、讲院有则,独是乡里散处之间,于大伦常、大节目所关者不能家喻户晓,而设为

---

① 《为何端宣讲新政等有功存照事饬何端》,宣统元年七月二十八日,《清代四川南部县衙门档案》第 267 册,合肥:黄山书社 2016 年版,第 3 页。

② 《成都府为详报成都自治局开办事宜日期造呈简章并局员衔名月支表恳请》,《四川官报》戊寅第 14 册,光绪三十四年六月上旬,第 2 页(栏页)。

③ 崇祯《休宁叶氏族谱》卷九《保世》,载卞利编著:《徽州民间规约文献精编·宗族规约卷》,合肥:安徽教育出版社 2020 年版,第 94—95 页。

④ 道光《遵义府志》卷二五《典礼》,成都:巴蜀书社 2013 年版,第 430 页。

⑤ 但梅维恒未解释两者如何相互搭配,且未注意到木铎的作用。罗友枝、黎安友、姜士彬主编:《中华帝国晚期的大众文化》,赵世玲译,北京:北京师范大学出版社 2022 年版,第 530 页。

⑥ 未署名:《论今日宜以声教补文教之穷》,《中外日报》1906 年 12 月 9 日,第 1 版。

⑦ 参见陈平原:《有声的中国——“演说”与近现代中国文章变革》,《文学评论》2007 年第 3 期,第 5—21 页。

木铎老人提醒于路”,不论木铎是否真能“呼其寐而使之觉也”①,但他们深入闾巷,可以起到学校、乡约所不及的作用。这正是以木铎“声教”济“文教”之穷的考量。

为了使官府的谕令家喻户晓,各地常常突破木铎最初每月徇行六次的规定,呈现出多样的运作节奏。木铎每日出行的情况十分常见,时间一般在“五更天将明”,此时朗诵通衢,“使斯民夜气清明之际,忽闻此语,冷肤省惕,湔洗前非,坚其善行”。② 当一地需要重振风教时,地方官也可能增加木铎的徇行频率,廖逢节知永平府期间便“设立木铎,自府治达闾巷,晨昏以六谕号诏之,有崇古化民之意”。③ 每日徇行两次的木铎,也构成了府县闾巷的一道特殊风景。不过,如此高强度的徇行一般只能在某段时期得到保障,周期性的疏怠与重振才是各地木铎制的常态。有些地区规定木铎只需在朔、望日徇行,④这种安排更像是搭配朔望宣讲的定期性仪式操演。不过总体而言,晚明以后各地的木铎以“乡”“坊”“街巷”为徇行范围,有利于覆盖城乡闾巷。如清初永州府县让木铎在朔望日“分行各街巷诵之”和“每日清晨,于各坊厢传诵”的安排,⑤显然有助于填补朝廷谕令难以晓谕乡里的情况。

木铎的徇行及其与地方教化的结合程度因地而异,但各地乡民确可感受到木铎之音。顾鼎臣(1473—1540)儿时寓居昆山时,便曾于每日五更听闻木铎老人高声宣诵太祖圣训,每每令其“惕然自警”⑥。夏尚朴(1466—1538)则记下了他听闻的《木铎老人警众赋》:“古来风化本家庭,习善须当自妙龄。老我迂疏如木铎,谩劳饶舌有谁听。”⑦此例颇具个性,该木铎企图以“没人听”的教训实现一种“有人听”的效果,借以警训教化幼童的重要性。此赋能被记录,也证明它实现了“有人听”的目的。晚明的陈师和清代的郑元庆等人,在童年时也曾频繁见到徇路宣诵的木铎老人。⑧ 似乎木铎声教对孩童更具感化效应,当这些士人再次听闻木铎声时,唤醒的正是童年时代的切实感触。

反映晚清社会生活的《点石斋画报》刊印过木铎徇路的画面,并配有讲解,我们不妨借此进一步寻觅那已消逝在历史深处的木铎之音。在画报刊出前几日,一位木铎老人徇行于苏州城东的平江路上,其木铎声响回荡于大街小巷。适逢胡相思桥下有一逆子当街殴父,势甚凶狠,以至“观者塞途,莫敢进劝”。老人“急询其故,举杖击子,谕令服罪”。在清代,木铎老人“由地方官给以印照,赠以竹杖,使摇木铎巡行乡邑,遇有背理不法者,辄扑责之”,画报定格的正是此一现场。围观者有士子、商贩、妇女、挑夫等各类人群,画中的木铎老人则头戴顶戴,左摇木铎,右持竹杖,格外显眼的是老人衣上的“钦赐皇恩”大字,这正是他权力的来源。不料“其子不服,舍父还殴,致令老人扑地”。老人无力对抗,好在其义举激发了人们的善心,“邻右怜其年迈,且询悉杖责殴父事,乃令其子向父取青蚨百翼,为老人和事酒资,扶之使去”。最终编者感慨道:“噫! 省垣之地,风俗日偷,以致不孝之徒,横行无忌,而此老人独能首先击之,亦加人一等者矣。”画报呈现了此时木铎的运作虽愈趋愈下,但“犹有能名副其实者”⑨。更重要的是,此一无声之画传递了一种“有声”的现场之感,佐证了晚清社会风教虽每况愈下,但木铎徇路仍有意义,且时常能被乡民所感知。

此外,不少材料证明木铎对圣谕的底层传播影响显著。在晚明杂剧《醉新丰》中,一名老叟要秀才

---

① 许三礼:《六谕集解》卷首《宣讲仪式》,周振鹤:《圣谕广训:集解与研究》,第 532 页。

② 康熙《永州府志》卷七《学校志》,第 56a 页。

③ 康熙《永平府志》十五《宦绩》,第 25b 页。

④ 参见康熙《徽州府志》卷二《风俗》,清康熙三十八年刻本,第 71b 页。

⑤ 康熙《永州府志》卷七《学校志》,第 55b—56a 页。

⑥ 顾鼎臣:《顾文康公三集》卷三《表》,《四库全书存目丛书》,集部 55 册,济南:齐鲁书社 1997 版,第 626 页。

⑦ 夏尚朴:《夏东岩先生诗集》卷五《七言绝句》,《四库全书存目丛书》,集部第 67 册,第 386 页。

⑧ 参见陈师:《禅寄笔谈》卷二《治理》,《四库全书存目丛书》,子部第 103 册,第 597 页。傅泽洪辑:《行水金鉴》卷一七三《夫役》,《国学基本丛书》,上海:商务印书馆 1937 年版,第 2530 页。

⑨ 以上参见《点石斋画报》利集《木铎徇路》,广州:广东人民出版社 1983 年版,第 92 页。

讲明卧碑,秀才不知所以,老叟正惊恼于此,一旁的“小净”提醒道:“就是摇铎老人念的六句。”秀才这才笑曰:“这等晓得了,待俺顺文敷衍,晓谕这父老们”“一要孝顺父母,那生身的是父母,那民之父母也是父母,都要一般孝顺……六要毋作非为……如宰人母猪……诸如此类,可以例推”。① 在此情境中,秀才本不知卧碑圣谕为何物,却对木铎的训词了然于心,似乎六谕在民间已蜕变为木铎的专属话语,是否与皇帝相关不甚紧要。明清官绅也不时将六谕和圣谕十六条称作“木铎训词”②,可见此剧或有夸张秀才的无知,但却生动地反映木铎声教在乡民生活中的“在场”情况。因为流动徇行的木铎是圣谕在基层真正的传声筒,他们将原本远离乡民的帝王话语,以一种能被真切听闻的方式传诵于乡间。

对于部分乡民而言,他们曾听闻圣谕,甚至耳熟能详,但有些只知是木铎训词,未必明了它与帝王的关联。而在徇路中彰显出皇帝角色的木铎,则成了帝王之音的代言人,成为乡民感知皇帝存在的媒介。这种由听觉、视觉搭起的感知朝廷的“通感”,也在某种层面上拉近了皇帝与底层乡民的联系。

古人有“声入心通”之说,强调具有“天然性”的声音对启化人心的意义。不过,声音的“天然性”只是对于人体的感官而言,诸如“木铎”日常性的声音灌输,可谓强行嵌入了乡民的日常生活和感官系统,在天、地、万物等自然音外,增加了人为制造的政教之音。在乡间信息主要依赖口耳相传的古代,该形式虽未必能让人深刻领会圣谕,但对乡民听闻圣谕及其表层认知的影响,显然比卧碑、乡约等形式直接。有些木铎正是因宣教“足以动人,被感化者十之八九”而获得褒奖。③ 可见,这些随风飘逝的声音也能构成教化的力量。

学塾和戏剧带来的“声音刺激”同样是乡间风教的组成部分。传教士明恩溥(1845—1932)曾惊异于清代学塾中的诵读传统,以及戏剧作为乡村主要道德教化形式的意义。④ 其实,中国的文献中不乏私塾“声教”感化人心的案例,甚至在晚清著名小说《夜雨秋灯录》中,也有幼巫“偶过村馆,闻书声琅琅,羡之,归即娇啼求读,母勉送就馆”的故事。⑤

人们相信,“声教”可以导人向化,因此木铎和私塾声教虽然存在“声入心通”与“听而不明”的张力,但它们在乡间构成了无形的风教网络,通过循环灌输或自然导引的形式,嵌入了乡民的生活当中。因此,这些声音也如同乡民的衣食住行一般,只有在特殊情况下才会被详细记录,却并非意味着这些日常不够重要。木铎声教,恰恰表明了乡民存在于日常统治和感受教化的另一种形式。

三、“木铎”的选派、待遇及其多元身份

木铎是基层的政教治理人员,其选派和身份问题既反映统治者对乡教的理解,又是明清社会伦理与时代风俗的表现。现以晚清“武安县木铎生执照”为切入口展开讨论,据武安县儒学正附堂高江为会给执照事:

> 照得前敕廪、增、附生认真保举木铎生,在于各村宣讲《圣谕广训》。兹县廪生邓观止等保举西北乡东梁庄村李月华,粗晓文理,人品端方,声音洪亮,勘充木铎生。除由本学考验照佾生准其顶戴,并牒县注册外,为此仰该木铎生每月朔望及三、八日期,钦遵《圣谕广训》十六条,认真宣讲,周而复始,务令农商贾、妇人孺子遵训晓其正义,并于每岁文庙丁祭时,与佾生以例襄事,因给执照,以杜假冒,须至执照者……木铎生李月华给此。
>
> 光绪十一年十二月十八日给。⑥

---

① 茅维:《醉新丰》,邹式金辑:《杂剧三集》,北京:中国戏剧出版社 1956 年版,第 16 页。
② 乾隆《安乡县志》卷七《艺文志上》,清光绪六年补刻本,第 1b 页。
③ 《为禀恳奖何煓宣讲新政等有功事》,宣统元年七月二十六日,《清代四川南部县衙门档案》第 267 册,第 2 页。
④ 参见明恩溥:《中国乡村生活》,午晴、唐军译,北京:时事出版社 1998 年版,第 53、61、66、83 页。
⑤ 宣鼎:《夜雨秋灯录》卷六《巫仙》,合肥:黄山书社 2014 年版,第 295 页。
⑥ 《武安县木铎生执照》,《贾江溶藏稀见科举史料汇编》第 1 册,桂林:广西师范大学出版社 2019 年版,第 39 页。

首先,木铎的推举及其政教底色。乡耆以素行淳良、公正贤直等品性被公举为木铎的情况,所见犹多。他们一方面须由有司察其贤否,另一方面则是听取乡民“讼断”。① 有些地区对木铎有“逐年佥报”的规定,②但只要木铎守法且身体尚佳,一般均可连任。倘若木铎所行不法,可由乡民、有司呈报官府,革职惩处,并择良顶补。③ 保举木铎的人员,以约正、生员等本地乡绅为主。生员所举,通常需由教官考验,然后禀文于县,注册登记。除了武安县外,南部县也是以儒学为媒介开展木铎的选授事宜,甚至在 1905 年科举停废后仍延续着此功能。据此,各地不仅将最基层的宣教权力统入了官方阵地,而且使得这些由儒学推举、县衙认定的木铎,在“政”与“教”的双重维度拥有了凌驾于文童和杂役人员的地位。

其次,木铎遴选标准的整体延续与局部调整。武安县对木铎“粗晓文理,人品端方,声音洪亮”的要求,也是各地遴选木铎的基本标准。至于明太祖最初以残障老人充任木铎的设想,并不便于实际的运作,因此只有少数地区曾据此践行。如明代归善县有一木铎,名郭龙,“耳重听,乡里以郭聋呼之”,每日郭龙提铎徇路宣谕,“乡里创闻,群而笑之。龙过之,神色自若,声音铿锵。数日之后,莫不钦肃”。④ 但由于木铎人要经常走街,明中叶后里甲制的崩解和社会流动性的增强,又使木铎徇行不再囿于本里,故而残障老者已难以胜任。许多木铎还被要求参加朔望宣讲,因此各地通常“选年高行谨通文者”充当木铎,以令士民。⑤ 张伯行任福建巡抚时,也曾规定木铎应取年高德劭、耳聪目明和粗通句读之人充当。又由于福建各地常以方言讲约,外地官员须请绅衿陪坐讲译,乃可识之,于是张伯行规定,讲约时应先由司讲员用官语宣读,再由木铎和歌童另行释讲歌颂,“所讲、所歌,只用土音,以便众人通晓也”。⑥ 可见,木铎通常需用乡民能够听懂的“土音”宣诵,才有可能实现效果。这在“十里不同音”的福建尤为显著,以至于在官话改革时,福建官员还特奏“各州县设立木铎、约正诸人,择能官语者充当”。⑦ 虽然此时闽地的官话运动已企图深入最基层的乡教人员,但乾隆以后官话运动衰微,此种标准也并未成为遴选木铎的普适标尺。

晚清时,有些地区还从热心新学或新政的文童中遴选木铎。由于 1905 年停废科举,致使许多在旧学体制下苦读多年的文童进退两难、淹滞乡里。四川南部县推出善后之策,令新学师生推举文童出任木铎,为“不甘郁郁久居”的读书人提供“别求进身”之路。⑧ 文童杨先槐因品端学粹、热心新学,并曾启化一方,获赐木铎生执据,此举旨在“端学校而正人心,用副遒人道拾之意”⑨,即在注重新学之时,不忘上古木铎徇路的风教精髓。何煓则因自主在本村宣讲新政,被举为木铎,并被授权继续宣讲立宪事宜。⑩ 可见,此时“木铎”成为官府为底层读书人提供出路的善后之职,体现出木铎选派在时局变动下的新象。

其三,木铎的多重身份及其待遇流变。明初木铎的权责较高。朱元璋首先是免其差徭,并令“本乡本里内众人随多寡资助粮食”⑪。清代的木铎一般每月可获三石左右的粮米,其口粮、布帛通常是从州

① 康熙《安庆府志》卷七《学校志》,北京:中华书局 2009 年版,第 259 页。
② 嘉靖《六合县制》卷二《人事志》,明嘉靖刻本,第 20a 页。
③ 彭鹏:《古愚心言》卷八《荒年禁戢抢粮牌示》,《清代诗文集汇编》第 146 册,第 552 页。
④ 雍正《归善县志》卷十六《寓贤列传》,清雍正二年刻本,第 1b 页。
⑤ 同治《桂阳直隶州志》卷十一《礼志》,清同治七年刻本,第 2b 页。
⑥ 张伯行:《申饬乡约保甲示》,载牛铭实编著:《中国历代乡规民约》,第 200—202 页。
⑦ 《清高宗实录》卷三五六,乾隆十五年正月十二日,《清实录》第 13 册,北京:中华书局 1985 年版,第 919 页。
⑧ 《为禀明杨先槐热心新学恳给训生事》,光绪三十二年正月二十一日,《清代四川南部县衙门档案》第 224 册,第 420 页。
⑨ 《为给执据与热心新学杨先槐承领事》,光绪三十二年正月二十一日,《清代四川南部县衙门档案》第 224 册,第 422 页。
⑩ 《为何煓宣讲新政等有功存照事饬何煓》,宣统元年七月二十八日,《清代四川南部县衙门档案》第 267 册,第 3 页。
⑪ 张卤辑:《皇明制书》卷八《教民榜文》,《北京图书馆古籍珍本丛刊》,史部第 46 册,第 290 页。

县的杂办均平银或官租中支用,①可保障木铎的生计。其次,朱元璋还引见京师的木铎老人,“每月朔,京尹引至御前,听宣谕其事,可谓重矣!”②谈迁(1594—1658)也说:“木铎老人,国初专理本里事,权侔县令,县令不法,老人能持之。”③然而木铎在中晚明被强派杂役的情况增多,有的还被视作与胥吏等贱。郑若曾(1503—1570)认为这与当时县衙“往往虚应故事,妄用无身家行谊者充之”有关,因此他议定“充此役者朔望诣府州县作揖,须序于诸役之上,以礼待之,仍免其杂泛差徭”④。此议虽得施行,但在他眼中,木铎仍属“诸役”,只是他们身兼“政”与“教”的身份,理应区别于其他杂役。这也是不少州县虽视木铎为役员,却对之保有尊重的原因。此外,耿定向(1524—1596)之弟曾致信劝他“当亟退作一木铎老人,以报国恩,不须更齿时事”⑤,说明他们并不以木铎为贱。而时人对木铎身份认知具有多歧性的原由在于:木铎走街的运作形式近“役”,但老人于伦理上当“尊”,其宣诵实践又与谕令相关,故须郑重其事。

雍正时,木铎的待遇得到了重新厘定。此后木铎普遍可着顶戴、服青衣、获印照,不仅朔望仪式当中有其位置,而且他们亦可在文庙祭祀中“与佾生以例襄事”。比如在甘肃成县,“每月朔望日,县率所属,到各庙行香”,同时“用木铎四名,给与青袍锡顶,先路击铎警众,宣唱要训,亦随班后行礼”。⑥

清代官民的衣帽服饰皆有等差,不得僭用。嘉庆《大清会典则例》规定:生员用银雀顶,蓝袍青边;外郎和耆老则用锡顶,衣皆纯青。⑦ 锡顶以上,皆为具有生员及以上功名的人群,可见顶戴、服色乃是官与绅的身份标志。耆老在清代被纳入了这套体系,成为生员之下的准士绅角色。一般只有具有名望的老人才可此获此待遇,但木铎职司谕众劝俗,“第无衣冠,以昭郑重,难免诲者谆谆,听者藐藐”⑧。故有必要授其特权,以昭郑重。

由于木铎徇路的形式容易效仿,地方上不时有假冒木铎之人摇铎串巷,混淆视听,借此以行讨乞之事。⑨ 授予木铎执照即旨在“以杜假冒”⑩。而明代虽有赐予木铎衣冠执照的先例,但这套规制在木铎与朔望圣谕仪式相结合后才普遍化。郁达夫(1896—1945)曾提及:“从前有一种皇恩钦赐的木铎老人,穿起黄袍,拿着板子,日日在农村或市镇上闲行,只教遇见有不孝的乡党子弟,他就可以仗了皇帝的势力,任意打你骂你,或竟托你上就近的衙门里去处你以死罪。”⑪虽有夸张之嫌,但衣冠和执照的授予,确可增加木铎的权威。

以上情况说明,木铎和佾生在衣冠、免役和仪式等特权上,介于生员和文童之间,构成了功名群体和非功名人群之间的中间层级。这种不成文的划分可从清人的言论中窥见一二,如云南永昌府曾针对当地“竟有一等衿耆每逢木铎讲约之期,务须索供酒食,使木铎艰以备办”的情况,颁发严禁滋扰木铎的告示。⑫ 透露出当地士绅的层级差异以及木铎身份的中间性质。这种中间性也决定木铎时而不免被“一等衿耆”所歧视,时而又能得到乡绅般的尊重。如清代的《岗西李氏家谱》便将具有生员功名和担任过

---

① 光绪《惠州府志》卷十四《经政》,清光绪十年刻本,第 30a 页。

② 万历《漳州府志》卷六《礼乐志》,明万历元年刻本,第 7b 页。

③ 谈迁:《枣林杂俎》智集,第 15 页。

④ 郑若曾:《筹海图编》卷十二下《经略四》,第 836—837 页。

⑤ 耿定向:《耿定向集》卷三《书牍一》,上海:华东师范大学出版社 2015 年版,第 120 页。

⑥ 乾隆《成县新志》卷二《官师》,清乾隆六年刊本,第 49b 页。

⑦ 嘉庆《大清会典则例》卷六一一《服舍违式》。

⑧ 《为具禀马尊贤明义化世公恳优奖以恤善人事》,光绪三十二年五月五月十二日,《清代四川南部县衙门档案》第 225 册,第 72 页。

⑨ 《点石斋画报》利集《木铎徇路》,第 92 页。

⑩ 《武安县木铎生执照》,《贾江溶藏稀见科举史料汇编》第 1 册,第 39 页。

⑪ 郁达夫:《说木铎少年》,《中国人的出路》,西安:陕西人民出版社 2013 年版,第 134 页。

⑫ 《清云南永昌府颁发的木铎告示》,贾江溶:《清漳采杏初集:木铎堂藏科举文物谭》,桂林:广西师范大学出版社 2021 年版,第 15 页。

木铎的族人共同纳入了“乡绅学位”,反映出当地人对木铎近“绅”的认识。①

概言之,朝廷以木铎为钦赐的宣教人员,却难以改变其职务运作当中的“役”的色彩,这就使木铎既有吏员的卑微,又有绅耆的尊严和皇权的象征。当然,这在某种层面上也是朝廷基层治理中一种有意的安排,即在地方上构建学校、乡约和木铎等不同层级的政教传输媒介,让各级职员都可从官方的维度获得相应层级内的权威,从而更好地发挥向下灌输意识形态的作用。就此而言,木铎显然也是明清乡村“长老统治”及其教化实践的重要一环。②

四、“木铎”的社会参与及其政教象征

木铎的角色并非完全不可替代,许瑶光(1817—1881)知嘉兴府时,就曾派遣教官和讲生周历乡镇阐明《圣谕广训》,并未安排木铎徇路。③ 那么为何木铎制又有广泛的运作事实?

从实效性而言,前揭木铎之设“所以补学校教育之不及也”④。学校师生虽有代木铎宣诵的能力,但他们各有职司,让其周历乡镇只可能是临时性的举措。木铎发挥的便是其他媒介难以替代的日常灌输功能。

并且,木铎们还积极投身公共事务、维护着乡里秩序。山西介休市张壁村的关帝庙曾大建于康熙四十八年(1709),如今已是著名的景点。庙中存有 1711 年的《关帝庙重建碑记》,撰者为“本村木铎老人王良甫”。碑中不仅叙说了明末清初“吾乡仰赖关帝圣君保护平安”的故事,而且透露出王良甫的内心世界。他自谦“余幼而失学,实不能文”,因“信神之灵,喜人之和,幸地之利,乐道人之喜,故为之记,以传其后,庶不湮没诸公之勤诚云耳。”⑤此举既旨在彰显本村公义之诚,也是他践行信仰及其乡教角色的依托。像这样以神庙寄托身心的木铎老人还有很多,笔者择选《三晋石刻大全》中的若干资料,制表如下:

《三晋石刻大全》中若干清代木铎的工程参与情况

时间(年)	工程与碑记	区域	参与方式	资料来源
1764	重修毗卢顶光护法韦驼诸殿并宫亭门楼碑记	城外	捐资、督工	《三晋石刻大全·晋城市沁水县卷》上编《现存石刻》,太原:三晋出版社 2014 年版,第 220 页。
1774	重修大佛殿观音殿碑记	城内	捐资	同上,第 241 页。
1777	重修关帝庙碑记	城内	捐资、募化、督工	同上,第 247 页。
1805	泥瓦妆饬舞楼金妆土地神像并修阴凹龙王小庙捐施碑	村内	捐资	同上,第 271 页。
1816	创建三灵财神庙碑记	城内	捐资	《运城市芮城县卷》上编,第 387 页。
1832	重修玉帝庙碑记	村内	督工	《临汾市襄汾县卷》上编,第 403 页。
1853	补修雨池神梯卧云亭长寿井舞楼各殿碑	村内	首事、督工	《晋城市高平市卷》上编,第 656 页。

① 马全祥:《李岗西村李氏宗族习俗》,《峰峰文史资料》第五辑,邯郸:政协峰峰矿区委员会文史资料委员会 2004 年版,第 92 页。

② 乡村“长老”教化权力的形成,参见鲁西奇:《父老:中国古代乡村的“长老”及其权力》,《北京大学学报(哲学社会科学版)》2022 年第 3 期,第 89—101 页。

③ 王钟翰点校:《清史列传》卷七六《循吏传三》,北京:中华书局 1987 年版,第 6315 页。

④ 民国《崇安县新志》卷十二《政治三》,民国三十年铅印本,第 9b 页。

⑤ 王良甫:《关帝庙重建碑记》,张正明,科大卫,王勇红主编:《明清山西碑刻资料选·续一》,太原:山西古籍出版社 2007 年版,第 569—570 页。

可见,山西的木铎较多参与了城乡内外的神庙工程。而他们为之奔波,往往会与士绅、富户产生联系,如天水社棠镇重修方神庙前,木铎杨瑅和庠生张书绅“谋诸同人,咸乐兴助”①。由此获得的“功德主”身份,也增加了杨瑅在神庙内外的名望。通过募化、捐资、督工等方式,木铎老人们投身工程,既可回报乡里,编织社会网络,又将自己嵌入了神圣空间,借此获得心灵慰藉和文化权力。作为基层政教人员,他们还不时参与善堂、城门和文庙等工程,②只是不如投身神庙普遍。因为“一等衿耆”在城内操持着这些更高层级的工程,而木铎本就具有乡土性质,更多投入的是乡间礼俗事务。

有些木铎在被推举前就以贤良闻名,获职后更是行善不辍。如清代衡阳县的伍应元“为人方直,当事廉之,举充木铎。岁饥,尝施粥以济。闾里嫁娶无资者,出有余以周之。或称贷而不能偿,辄焚其券。其他劝讼止争,率多解橐”③。可见在施善与教化外,木铎还常常“劝讼止争”。乾隆《榆次县志》也提到,当时乡里“有争不息者,乡耆、木铎能评止之”④。不少地区的木铎还与乡约人等共同负责推举孝义,⑤甚至可以直接向州县禀情,沟通县乡事务。如温县武德镇在 1757 年重修堤坝,便得益于木铎老人王言与乡局等人的联名禀情。⑥ 不论各地木铎的社会参与如何有异,他们显然都与乡约、保甲人员联系紧密,共同维护着乡里秩序。这也是前揭横山县在民国初年“仍依地方习惯”,令木铎人等维持自治的原因所在。

如果只从实效的角度思索,还无法把握木铎制深层的政治文化意涵。必须跳脱出简单评判行政技术运作效用的思维,揣摩统治者在设计这些治理技术时到底凭借着怎样的文化资源和行动逻辑。

揆诸时人的言论,可发现木铎之设乃是清朝复归三代盛典的一个象征性环节。木铎象征着王者之治道,顾炎武认为:“金铎所以令军中,木铎所以令国中,此先王仁义之用也。一器之微,而刚柔别焉,其可以识治民之道也欤!”⑦因此,尽管汉儒早已怀疑木铎徇路在三代的真实性和普遍性,但历史的真实与否在此并不重要,重要的是木铎徇路已成为后世想象三代政教的历史符号,后世君臣皆可据此复归盛典,彰显治道。这恰恰是思想史和政治史意义上的一种“真实”。

在明清帝王和士大夫的眼中,真正的“圣朝”应当具备贯通三代制度的能力,这也是帝王们总是以复归三代为由建构统治的原因。对于设立木铎,明太祖是将木铎纳入里甲和老人制度的总布局中,侧重于乡教的养成。清朝在此基础上,更重视木铎徇路的政教操演性质,展现的是清朝一统与王者布施政教的盛世图景。正所谓“列里甲以为之长,设耆老以平争讼,制木铎以警愚顽,定保甲以助守望”,这套乡里政教体系不仅是“古井田之遗意,至今存也”的表现,也是“君子不下堂而治,尚其念诸”的王道之举。⑧ 如此向外推展,才是天下一统的应有之义。云南因地处万里之外,感化在后,楚雄黑井更是深处“深山大泽之中,男不耕,女不织……而铎之风未闻焉”。朱继祖知楚雄,“下车即立遒人以木铎狥于道路,宣我圣朝之政教。恐人不能尽知,乃刻圣祖御制木铎词及吏部尚书臣恕申明之说,家喻户晓。甫及三年,郡邑之中,凡有秉彝之性者,皆为是风所动,与华夏等”。地方官以木铎传布政教谕令,通过频繁的徇路操演和声教灌输,将内地政教延展到了边疆民族地区。人们突出的是,像黑井这样“古之圣王不治之所”也被纳入了“圣祖木铎之政教”的秩序之中,这正是“政教并行兮,天下太平”的现实表征。⑨ 正

---

① 刘逢吉:《重修方神庙碑记》,载汪明校注:《麦积区金石校注》,西安:三秦出版社 2015 年版,第 133 页。
② 木铎参与善堂事见乾隆《南康县志》卷十五《艺文志》(清乾隆十八年刻本,第 12a 页),余不赘列。
③ 乾隆《衡阳县志》卷八《人物》,清乾隆二十六刻本,第 75b 页。
④ 乾隆《榆次县志》卷六《风俗》,清乾隆十五年刻本,第 4a 页。
⑤ 乾隆《庄浪志略》卷十《风俗》,清乾隆三十四年抄本,第 3b 页。
⑥ 刘庆远:《卫镇堤记碑》,王兴亚编:《清代河南碑刻资料》第 4 册,北京:商务印书馆 2016 年版,第 232 页。
⑦ 顾炎武:《日知录集释》卷五《木铎》,黄汝成集释,北京:中华书局 2020 年版,第 253 页。
⑧ 康熙《丰润县志》卷一《舆地》,清康熙三十一年刻本,第 12a 页。
⑨ 康熙《黑盐井志》卷六《艺文》,清康熙四十九年钞本,第 11b—12b 页。

如一位清人所言:“方今我圣朝重熙累洽,舟车所至,无远弗届,纵南北而无陂无偏,横东西而会极归极,猗欤休哉!且制令煌煌,每届孟春及秋成之日,各大吏遴派委员,历行州郡,俾桥梁道路修葺以时,是即木铎徇路、雨毕除道之盛典。”①这显然已将木铎徇路纳入了清朝“大一统”的整体表述之中。

木铎还有代州县官巡乡的象征意义。在清帝的“教养观”中,巡历乡村被视作贯彻上古“循吏”治理蓝图的步骤。乾隆要求地方官应定期下乡查访民情,并汇册呈报,使得官员巡乡变成了一种制度化的仪式。② 可是在孟春、秋成等极少数日子外,忙碌的官员很少下乡,更加日常性的巡乡布教工作主要是由专职的木铎负责。当然,官员巡乡与木铎徇路各有所重,后者仅在象征层面上具有代替州县官的意义,当两者相互搭配,才真正构成官府巡乡布教的完整运行框架。

不过,作为朝廷政教实践的末梢,木铎徇路带来的日常仪式感仍是必要的。在清初,木铎宣诵实践的变化向乡民昭示了“正统”的传递和“天命”的转移。在承平时代,则代表着朝廷权威的推展。可以说,木铎徇路已不仅是一项辅佐基层治理的制度,更是朝廷彪炳王政的一个象征性环节。他们在乡民的生活当中嵌入了朝廷的政教之音,从而也就为“大一统”的权威结构奠定了人们可切身感知的生活化基础。③

余　论

费孝通曾察觉到声音与风教的关联,他认为乡民是通过语言、动作等符号构成的象征体系来“习”得礼俗,这种特殊语言不是文字,而是“用声音来作象征的那一部分”④。因为“声教”不同于“文字”,“听闻”也不同于“阅读”,前者可以通过木铎徇路等形式的反复展演,强行嵌入乡民的日常生活和感官系统,在天、地、万物等自然音外,增加人为制造的政教之音。这种仪式操演和感官刺激,既是直白的灌输形式,也是木铎区别于乡约等媒介的特点所在。在此意义上,由木铎、学塾和戏剧制造出的声音符号,恰恰具有费孝通所言的“惯习”力量,它们在乡间编织了无形的声教网络,进而影响了乡土中国的礼俗环境。这种日常声音与社会秩序的关联,在 19 世纪的法国乡村也有所表现。⑤ 解读声音、视觉等感官环境的形成,正可在贯通古今和跨文化的视域下,揭示出明清乡教机制的微妙之处。

通过本文可见,声音与风教既通过种种日常状态呈现,又恰恰被嵌套于木铎徇路等日常性的治理实践之中。近年来兴起的“日常统治史”强调政治权力对群体日常活动的支配状态,这种支配并不限于帝王和官僚所属的上流社会,而是泛化至更为普通的制度和治理技术之中。⑥ 若要寻究“大一统”下的日常统治及其生活向度,切入点有很多。但是对乡民而言,最直观的体验或许是朝廷的“政教之音”已弥散于他们的起居生活与感官之中。“木铎声教”正推动了此一进程,同时架起了一种“通感”,成为底层乡民感知帝王规训的媒介之一。

以往有关“皇权不下县”的讨论,建基于就行政机构设置而言的狭义“皇权”定义。然而古人定义皇权往往立足于“政”与“教”的双重维度,设置机构职员仅仅是“政”的一面。即便我们不从“普天之下莫非王土”的广义“皇权”出发,而是从日常统治的维度进行考察,也能发现木铎徇路等基层的政教实践形

① 光绪《平陆县续志》卷下《艺文》,清光绪六年刻本,第 54a 页。

② 清帝的“教养观”与州县官巡历制度的确立,参见杨念群《“天命”如何转移:清朝“大一统”观的形成与实践》,上海:上海人民出版社 2022 年版,第 304—356 页。

③ 有学者提出应审视“大一统”秩序的生活化基础。参见李宸、方雷《礼序政治:“大一统”叙事的回归与重构》,《开放时代》2021 年第 2 期,第 87—101 页。

④ 费孝通:《乡土中国》,上海:上海人民出版社 2019 年版,第 17—25 页。

⑤ 参见阿兰·科尔班:《大地的钟声:19 世纪法国乡村的音响状况和感官文化》,王斌译,桂林:广西师范大学出版社 2003 年版。

⑥ 参见侯旭东:《什么是日常统治史》,北京:生活·读书·新知三联书店 2020 年版。

式,确实能在一定程度上将皇权的规训弥散于乡间闾巷。在生活层面建构起某种秩序感,也恰恰是清朝“大一统”观的一种底层践行路径。因而从传统政教关系的角度来看,明清皇权完全以“声教”等形式渗透到县以下的社会。

在清末政教巨变以后,木铎和学塾等传统的“声教”也未尝失去意义,而是部分地被演说、乐歌、广播等新形式所取代。① 不仅“木铎”作为教化的象征得到了延续,而且木铎徇路的日常操演形式也被内化于社区管理和党政工作之中。如今已非“铎声”的时代,但日常的“声教”规训却更加无处不在,这种历史的延续值得深思。

Proclamation of Decrees and Advice to the People: The System of "Wooden-clapper Bell" Elders and its Practice in Political Domestication in the Rural Society of the Ming and Qing Dynasties

Yang Nianqun, Sun Yan

(*Institute of Qing History, Renmin University of China, Beijing* 100872, *China*)

Abstract: The saying that "an official goes the rounds to issue proclamations with a wooden-clapper bell" (木铎徇路) was originated from the records in *the Book of Documents* (《尚书》), symbolizing how the king governed his country by promoting political domestication. The Emperor Hongwu of the Ming Dynasty (明太祖) created the system of "wooden-clapper bell" elders (木铎老人), and incorporated it into the overall layout of grassroots governance in the early Ming Dynasty. The Qing Dynasty further constructed the system of going the rounds to issue proclamations with a wooden-clapper bell as a symbol of the splendor of imperial court governance, and finally turned "wooden-clapper bell" elders into cultural domesticators (风教人员) who were widely distributed in the rural areas. The "wooden-clapper bell" elders in charge were responsible for the proclamations of decrees and orders, and this system was successively integrated with the community self-monitoring system (里甲), the community compact system (乡约) and the community self-defense system (保甲), which gradually shaped the operation form of proclamations by both going the rounds and sitting in court. "Wooden-clapper bell" elders had multiple identities such as "administrators", "domesticators", "officials" and "gentries". By their mobile ways of proclamations, they could go deep into the countryside and also into the alleys and lanes in the townships, and make up the categories which educational institutions like schools could hardly involve. Thus, "wooden-clapper bell" elders, together with other media like community compacts and clans, constituted a set of hierarchical and interlocked system infiltrated for political domestication. Meanwhile, the operation of proclamations by "wooden-clapper bell" elders was also a drill of political domestication in nature, which embedded the call of political domestication into the lives of the villagers, constituting the daily domination and its dimension of life under the order of "great unification".

Key words: "wooden-clapper bell" elder (木铎老人); proclamation of imperial decrees; political domestication; verbal domestication; grassroots governance

(责任编辑　管　琴)

① 比如,传统“诵读”功能在近代中国文教转型中就得到了转化。陆胤:《从“记诵”到“讲授”? ——清末文教转型中的“读书革命”》,《清史研究》2018 年第 4 期,第 102—122 页。